

Von der Pansophie zur Weltweisheit

Goethes analogisch-philosophische Konzepte

Herausgegeben von
Hans-Jürgen Schrader und Katharine Weder
in Zusammenarbeit mit Johannes Anderegg

Sonderdruck aus:
ISBN 3-484-10863-0



Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2004

Inhalt

<i>Hans-Jürgen Schrader, Katharine Weder</i> Vorbemerkung.....	VII
<i>Jean Starobinski</i> Goethe und das Begriffspaar Aktion – Reaktion	I
<i>Christa Habrich</i> Von der Alchemie zur Förderung der chemischen Wissenschaft und Technik Goethe zwischen hermetischem Denken und Pragmatismus.....	9
<i>Margrit Wyder</i> Von der Stufenleiter der Wesen zur Metamorphosenlehre Goethes Morphologie und ihre Gesetze.....	31
<i>Irmtraut Sahmland</i> »Die Natur in einer schönen Verknüpfung«: Goethes Adaption der »Aurea Catena Homeri«.....	55
<i>Maximilian Bergengruen</i> Der Sündenfall im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit Zum Teufel mit dem hermetischen Wissen in Goethes <i>Faust I</i>	85

Maximilian Bergengruen

Der Sündenfall im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit

Zum Teufel mit dem hermetischen Wissen in Goethes *Faust I*

Metaphysische Rückstufung

Der Teufel steckt bekanntlich im Detail. Oberflächlich betrachtet, fällt in den Debatten, innerhalb derer sich Anhänger des paracelsischen Systems der Magia naturalis gegen Vorwürfe wehren müssen, mit dem Teufel im Bunde zu sein, auf beiden Seiten eine intellektuelle Schlichtheit auf. Jean Bodin z.B. argumentiert in seiner *Daemonomania* auf der Basis einer Einziehung der natürlichen auf teuflische Magie. Er wirft den »vermeinte[n] Natürliche[n] Meister[n]«, allen voran: »Paracelsus«, vor, dass sich ihre »Magy endlich inn Teuffliche Zauberei« verwandeln müsse.¹ Begründung: Fehlanzeige. Aber auch die Paracelsisten wehren sich mit Argumenten, die vordergründig unbefriedigend erscheinen. Der englische Naturmagier und Mystiker Robert Fludd z.B. kann auf einen ähnlichen – von einem gewissen Foster erhobenen – Vorwurf nicht mehr erwidern, als dass Foster und er auf so unterschiedlichen diskursiven Prämissen aufbauten, dass ein Dialog schlechterdings unmöglich sei.²

Welcher Teufel Bodin geritten hat, sich in ein Feld zu wagen, in dem er sich nicht auskennt, wird wahrscheinlich immer ein Geheimnis bleiben. Doch hinter Fludds Kommunikationsabbruch steckt mehr als eine platte rhetorische Finte. Seine Kosmologie baut bekanntlich auf der neuplatonischen Gedankenfigur der Emanation auf, genauer: auf der paracelsischen Variante einer dreigestuften kosmischen Dynamik, die sich vom Übernatürlichen über die siderische zur elementischen Natur bewegt.³

¹ Jean Bodin: Vom ausgelassenen wütigen Teuffelsheer [...], übers. von Johann Fischart, Straßburg 1586, S. 198ff.

² Vgl. Robert Fludd: Doctor Fludds Answer unto M. Foster, or the squeezing of Parson Fosters Sponge, ordained by him for the wiping away of the weapon-salve. In: ders.: Essential Readings. Hg. von William H. Huffmann, London 1992, S. 193.

³ Zur historischen Einordnung Fludds in den neuplatonischen und paracelsischen Diskurs, vgl.

Und auf der Basis dieses Denkens ist der erhobene Vorwurf weder falsch noch richtig, sondern nicht möglich. Der Grund dafür liegt in einer Aporie, der sich jeder Teilnehmer des paracelsischen Diskurses über die *Magia naturalis* ausgesetzt sieht. Sie lässt sich so reformulieren: Einerseits scheint die Existenz des Bösen allen Diskutanten evident oder zumindest nicht bestreitbar. Andererseits gilt, dass in einem neuplatonischen System wie dem paracelsischen, das seinen Anfang in der obersten Idee des Guten nimmt und darauf folgend nur noch Hypostasen als Realisierungsformen dieser obersten Idee beschreibt, das Böse eigentlich gar nicht vorkommen darf.⁴ Denn wenn – mit Fludd gesprochen – »DEVS est omne quod est. Ab eo procedunt omnia & iterum in eum revertuntur«,⁵ wenn also Gott alles ist, was ist, wenn von ihm alles aus- und in ihn zurückgeht, er dementsprechend an allem im Kosmos, wie es Ficino formuliert, eine »partem aliquam«,⁶ einen gewissen Anteil, hat – dann ist für das Böse kein Platz in der Welt. Schließlich kann man von Gott schlecht verlangen, an ihm aktiv zu partizipieren.⁷

Der Ausweg aus der hier skizzierten Ausweglosigkeit findet sich in der Denkfigur der *Eigendynamik* des Kosmos. Innerhalb der paracelsischen *Magia naturalis* wird die Emanation nach dem Prinzip der Delegation gedacht. In der jeweils unteren Ebene oder Hypostase gibt es einen, wie es Böhme nennt, »Amtman«,⁸ der die quasirechtlichen Interessen seines hypostatistischen Dominus (wie der Begriff im Lehnrecht, dem der ganze Gedanke entnommen ist, heißen müsste) vertritt, den an ihn gestellten Anforderungen nachkommt und dafür wiederum einen Amtmann auf niedriger Ebene bestimmt.

Die Delegationen können sich mikro-makrokosmisch überschneiden. Nach paracelsischer Vorstellung hat »Gott« z.B. die Offenbarungsaufgabe »von seiner

William H. Huffmann: Robert Fludd and the End of the Renaissance, London, New York 1988, S. 72–99; ders.: Introduction. In Fludd: Essential Readings (wie Anm. 2), S. 13–38.

⁴ Zur historischen Antinomie – dem Ansteigen der Satans- und Hexenbeschuldigungen von kirchlicher Seite bei gleichzeitigem Raum-Entzug in den skeptischen und magischen Diskursen –, vgl. Jeffrey B. Russell: Mephistopheles. The Devil in the Modern World, Ithaca, London 1986, S. 25–76, insbes. S. 33.

⁵ Robert Fludd: Anatomiae amphitheatrum effigie triplici, more et conditione varia designatum, Frankfurt 1623, S. 314f.

⁶ Marsilio Ficino: De Amore I Über die Liebe. Übers. von Karl P. Hasse. Hg. von Paul R. Blum, Hamburg 1994, S. 45.

⁷ Vgl. hierzu Jeffrey Burton Russell: Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt, Wien u.a. 2000, S. 157, der das gleiche Paradox bereits für die mittelalterliche Mystik heraus arbeitet.

⁸ Jakob Böhme: De Signatura Rerum. In: ders.: Werke. Hg. von Ferdinand van Ingen, Frankfurt a. M. 1997, S. 601.

Hand in die [siderische] Natur verordnet« und gleichzeitig den Menschen mit Wissen »aus seiner Schule, die in der Geburt mitläuft«, ausgestattet.⁹ Daraus ergibt sich das komplizierte quasijuristische Problem einer »verbsgerechtigkeit«, also (wiederum analog zum Lehnrecht) einer Regelung eines Nachfolge-Anspruchs: nämlich dem zwischen siderischer Natur und Mensch gegenüber Gott.¹⁰ Ist das gelöst, kann ein Teil der delegierten Aufgaben wiederum an die elementische Natur übertragen werden. Z.B. bekommt der »magen« wegen seiner Zersetzungs- und Scheidekünste auf der Ebene der Organe die Rolle eines »alchimist[en]«¹¹ zugewiesen.

Die Gedankenfigur der Delegation impliziert, dass es auf jeder Hypostase einen Freiraum in der Interpretation der von oben zugeteilten Aufgaben gibt – d.h. Möglichkeiten für eine emanative Eigendynamik. Am deutlichsten zu sehen ist dieses Phänomen anhand einer Grafik von Robert Fludds *Macrocosmi Historia* (Abb. 1),¹² in der die weibliche Natur mittels einer an ihrer rechten Hand befestigten Kette einen Auftrag von Gott erhält, den sie mit ihrer linken an den Affen der Natur, den Menschen, weitergibt. Der Befehl Gottes muss also durch den Körper der Natur wandern – und der Schlafzimmerblick der reizenden Frau Natura zeigt an, dass hier die linke Hand nicht immer weiß, was die rechte befohlen bekommen hat.

Der Gedanke der emanativen Eigendynamik wird nun auch für die Existenz des Bösen fruchtbar gemacht. Paracelsus schreibt:

So wie nun in der Welt der Anfang aller Dinge gut und Gott gefällig gewesen ist, so hat die Zeit die gute Art zerbrochen, und sie ist gespalten worden in Gut und Böse.¹³

Gott hat über die kosmische Dynamik nur in ihren groben Zügen, nicht jedoch in den Details der Ausführung die Kontrolle. Der emanative Prozess transportiert nicht nur das ungeteilte Gute, sondern differenziert und materialisiert es – sozusagen in Eigenregie – von Hypostase zu Hypostase immer weiter aus. Und das

⁹ Paracelsus: Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt. Hg. von Norbert Winkler, Frankfurt a. M. 1999, S. 35, 87 (im Folgenden als »Astronomia magna« zitiert). Alle anderen Texte weise ich – unter der Sigle »SW« – nach der Ausgabe: Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Sudhoff, München 1929ff., nach.

¹⁰ Paracelsus: Philosophia magna, SW I.14, 252.

¹¹ Paracelsus: Paramirum, SW I.9, 152.

¹² Robert Fludd: Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia [...]. Tomus primus, de macrocosmi historia in duos tractatus diuisa, Oppenheim 1617, S. 4f.

¹³ Paracelsus: Astronomia magna, S. 263.

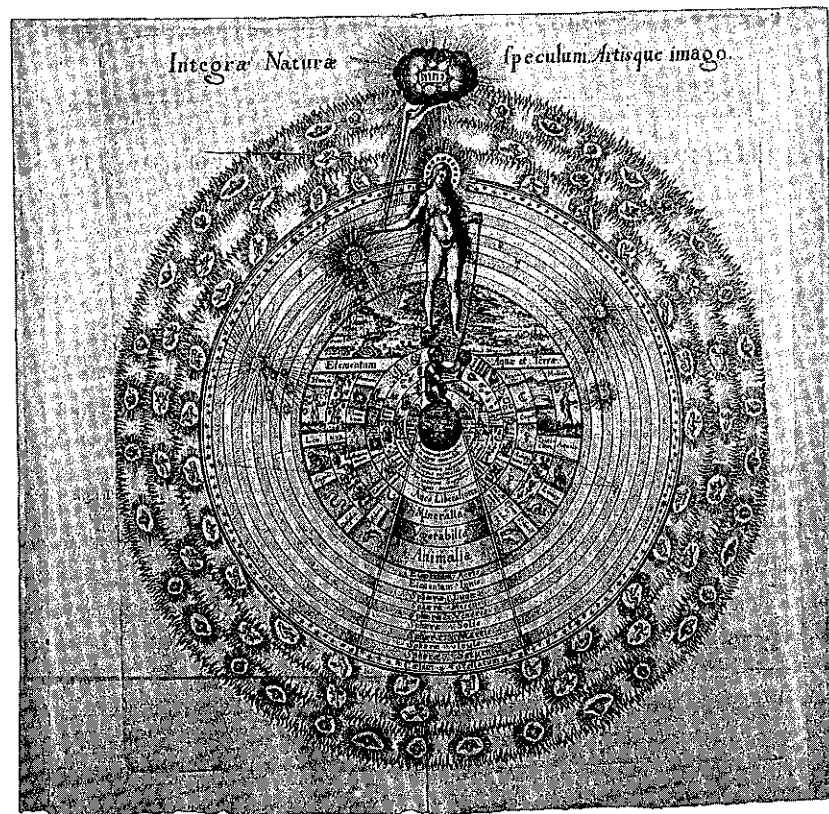


Abb. 1

impliziert eine Spaltung des Guten in Gut und Böse. Durch diese Denkfigur ist die Bedingung der Möglichkeit für das Böse sicher gestellt, ohne die prozessuale Urheberschaft Gottes (als dem schlechthin Guten) an allem Sein in Frage zu stellen.

Das Zitat geht aber über diesen Gedanken noch hinaus, indem es die Vorstellung der natürlichen Eigendynamik der Natur (und ihrer Ermöglichung des Bösen) mit einer christlichen »Zeit«-Vorstellung verbindet. D.h.: Der Eintritt des neuplatonisch gedachten Prozesses der Emanation in die *Natur* entspricht makrokosmisch gesehen dem *Fall Luzifers* und mikrokosmisch gesehen dem *Sündenfall*. Die Zerbrechung der guten Art in der makrokosmischen Emanation findet ihr Analogon beim Mikrokosmos Mensch im Zustand der epistemischen Differenzierung von »Böse[m] und Gute[m]« – ein Rekurs auf die Genesis-

Formulierung (Gen. 3, 5) »Scientes bonum et malum«¹⁴ – beim Sündenfall. Und so wie in der makrokosmischen Emanation die Zerbrechung der guten Art mit der Hypostase der Natur ihren Anfang nimmt, so auch beim sündig werdenden Menschen: »da fiel er in die Natur.«¹⁵

Aus dieser Gedankenfolge ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Existenz des Bösen und die Wirkungsmöglichkeiten des Teufels: Findet die Zweiteilung in Gut und Böse (christlich gesprochen: der Fall Luzifers) erst mit Eintritt der emanativen Dynamik in den Hoheitsbereich der *Natur* statt, kann es kein *Übernatürlich*-Böses geben. Es ist also auch keine schwarze Magie denkbar, die diesen Bereich für sich nutzbar machte. Und demzufolge: Wenn es den Teufel dennoch gibt, so können ihm keine anderen als *natürliche Mittel* zugesprochen werden. Wenn die Paracelsisten also vom Teufel sprechen, dann, so van Helmont, mit dem Zusatz, dass »die Lehre von wahrer Gottseeligkeit« es nicht zulasse,

wenn man dem Teufel eine Macht zuschreiben will / welche die Natur übersteigt; nemlich ein Ding so oft machen / zerstören / wiedermachen / und von seinem Entwerden zu mehrmalen in seinen vorigen Stand bringen.¹⁶

Die hier wiedergegebene Argumentationsstrategie fußt auf dem Gedankengut Paracelsus'. Dieser macht es sich nicht so einfach wie seine Adepten, die den Teufel, sozusagen als schwarzen Peter, ohne große Umstände den Galenisten zuschieben (obwohl auch Paracelsus sich diesem einfachen Gut-Böse-Schema nicht immer versagt),¹⁷ sondern ist an einer grundsätzlichen Bestimmung interessiert. Er hält am Grundsatz fest, dass

¹⁴ Alle lateinischen Zitate der Bibel hier wie im Folgenden nach der Vulgata, alle deutschen nach Luther.

¹⁵ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 115.

¹⁶ Johann Baptist van Helmont: *Aufgang der Artzney-Kunst*. Übers. von Christian Knorr von Rosenroth, München 1971 (= ND der Ausgabe Sulzbach 1686), Bd. I, S. 984f.

¹⁷ Vgl. hierzu Adam von Bodenstein: Widmungsvorrede zum »Paragranum«, an Markgraf Georg Friedrich, 30.9.1564. In: *Corpus paracelsisticum*, Bd. I: Der Frühparacelsismus. Hg. von Wilhelm Kühlmann, Joachim Telle, Tübingen 2001 (im Folgenden abgekürzt als »CP I«), S. 376; ders.: Widmungsvorrede zum »Schreyben / von den krankheyt / so die vernunft berauben«, an Ph. G. Schenck zu Schweinsberg, 24.12.1567, CP I, 427 (vgl. weiterhin auch CP I, 507). Eine Variante dieses Gedankens findet sich bei Alexander von Suchten in seiner Vorrede zu »De Secretis Antimonij«, CP I, 574. Er schreibt, dass der »Sathan etliche Schrifftgelehrten angereizt« habe, »wider solche Gaben GOTTES zu toben«. Aber selbst in dieser Variante verwendet der Teufel keine übernatürlichen Mittel, sondern bedient sich, wenn er die Galenisten ins Feld schickt, vielmehr einer Delegationstechnik, die er sich vom natürlichen Magier abgeschaut hat. Vgl. hierzu allgemein Telle, Kühlmann: Kommentar, CP I, 432. Dort finden sich auch Hinweise auf die Verteufelungen der Gegner durch Paracelsus selbst.

die ding natürlich ie und ie beschehen sind, welche ietzt dem teufel zugeleit werden, der da nicht könnte ein har weiß oder schwarz machen. aber die kunst kan er, so weit die natur vermag in verwandlung die ding zu treiben.¹⁸

Dem Teufel ist der Zugriff auf das Übernatürliche explizit verwehrt; er beherrscht nur die »kunst«, »in verwandlung die ding zu treiben« – und zwar gemäß der »natur«. Die Formulierungen sind verräterisch. Sie machen deutlich, dass dem Teufel exakt die gleichen Möglichkeiten und Grenzen des Wirkens zugemessen werden wie dem Naturwissenschaftler: nämlich die der Natürlichen Magie!

»Verwandlung« – damit ist die »transfiguratio«¹⁹ oder »transmutation«²⁰ der »natur« durch den Eingriff der Natürlichen Magie gemeint. Der Natur kommt natürlich bereits das Prädikat »maga«²¹ zu, verwandelt sie sich doch innerhalb ihrer Reproduktionsprozesse permanent selbst.²² Diese Prozesse können jedoch durch den »spiritualischen Leib« des Magiers²³ – d.h. durch verstärkte Zuhilfenahme siderischer Kräfte – noch einmal optimiert und beschleunigt werden. Das gilt für den Magier – und anscheinend für den Teufel gleichermaßen. »Der deufel ist auch ein magus, weißt auch die natürlich leuf«, notiert sich Paracelsus dementsprechend in *De religione perpetua*.²⁴

Systembedingt scheint es also keine Möglichkeit zu geben, den metaphysischen Status und den damit verbundenen Anwendungsbereich von Magier und Teufel zu differenzieren. Beide sind an die Natur, genauer: an das dialektische Widerspiel mit der Natur, gebunden. Zugegeben, die Ziele könnten unterschiedlicher nicht sein: Was der Magier zur Vollendung der Offenbarung Gottes in der Natur tut, tut der Teufel, um eben diese Offenbarung »zurück [zu] treiben«.²⁵ Er ist moralisch auf der anderen Seite, ist, so Paracelsus mit Bezug auf Joh. 8, 44, »von Anfang an ein Lügner«,²⁶ ein »felscher der ordnung Gottes«.²⁷

Aber seine Lügen sind – und das bringt ihn der Natürlichen Magie wieder näher – nicht nur verbaler, sondern auch visueller Natur. Sein Metier ist die Vortäuschung von Sachverhalten. Wenn er aber dafür keine Berge versetzen,

¹⁸ Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 18.

¹⁹ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 60.

²⁰ Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 218.

²¹ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 91.

²² Vgl. Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 218f.

²³ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 87.

²⁴ Paracelsus: *De religione perpetua*, SW II.1, 98.

²⁵ Adam von Bodenstein: Widmungsvorrede zur »Metamorphosis«, an Erzherzog Ferdinand II., 24.12.1571, CP I, 461.

²⁶ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 267.

²⁷ Von Bodenstein: Widmungsvorrede (wie Anm. 25), S. 462.

Flüsse verlegen und die Zeit nicht anhalten darf, sondern sich (wie jeder andere normale Magier auch) der Mittel der Natur bedienen muss, sieht er sich gezwungen, sich immer auf dem neuesten Stand der Technik oder der Ars zu halten, um seinem Ruf als »mille artifex«²⁸ gerecht zu werden.

Wer aber auf der Suche nach den neuesten artistischen Fähigkeiten zur Herstellung technischer Verblendungszusammenhänge ist, steckt in einem intrikaten Gefüge aus Bedingungen und Abhängigkeiten mit dem natürlichen Magier als Epistemologen. Der Fall des »Adam im Paradeiß« (also die mikrokosmische Variante des Bösen schlechthin), so Valentin Weigel, und die Bedingung der Möglichkeit zu gegenstandsbezogener Erkenntnis und »gnothi seauton«²⁹ sind nicht voneinander zu trennen. Deutlich wird das auch aus der Vulgata-Fassung von Genesis 3, 5, auf die Paracelsus, wie oben beschrieben, anspielt: »eritis sicut dii, scientes bonum et malum« – »Ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist«. Die »magica scientia«³⁰ – als eine Wissenschaft, die Gott zuarbeitet – ist nur die eine Seite der Medaille, deren andere die Hybris (ihr werdet sein wie Gott) und die Tatsache, in der Erkenntnis das Gute vom Bösen unterscheiden zu können (die mikrokosmische Analogie zur Zerbrechung der guten Art in der Emanation), darstellen.

Ein Konkurrenz- und Korrelationsverhältnis, wie es gespannter, spannender und vor allem zirkulärer nicht sein könnte: So wie der Teufel als Repräsentant des Bösen die Bedingung für die *scientia* der *Magia naturalis* bildet, so hängt er selbst, als Illusionstechniker und Anwender der »magicae artis«,³¹ von eben dieser *scientia* ab,³² da sie die theoretische und metaphysische Grundlage seiner Arbeit bildet.

²⁸ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 261. So äußert sich auch Adam von Bodenstein: Widmungsvorrede zum »Paragranum«, an Markgraf Georg Friedrich, 30.9.1564, CP I, 376. Ders.: Widmungsvorrede zur »Metamorphosis«, an Erzherzog Ferdinand II., 24.12.1571, CP I, 461.

²⁹ Valentin Weigel: *Gnothi seauton*. In: ders.: *Sämtliche Schriften*. Neue Edition. Hg. von Horst Pfefferl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, Bd. III, S. 152 (im Folgenden: »NE«).

³⁰ Paracelsus: *Von den natürlichen Dingen*, SW I.2, 87. Kursivierungen von mir.

³¹ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 60.

³² Heinrich Schipperges: *Magia et scientia bei Paracelsus*. In: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), S. 76–92, zieht die Differenz von *magia* und *scientia* (S. 76–82) ein und betont, wenn auch nicht ganz systematisch, die zwischen *scientia* und *ars* (S. 82).

Interessenkoalitionen (»Faust I«)

Berücksichtigt man den von mir skizzierten diskursiven frühneuzeitlichen Hintergrund als basale Denkfigur des *Faust I*,³³ kann der Text einer neuen Lektüre unterzogen werden. Ich gehe allerdings nicht davon aus, dass die hermetische Theologie des Bösen im *Faust* mit vollem Ernst wiederbelebt wird, sondern dass deren Komponenten erstens humoristisch manipuliert und zweitens als variables Instrument zur Herstellung eines komischen Kontrapunkts in der zeitgenössischen Debatte, z.B. in der Diskussion des Teufels innerhalb des Theodizee-Zusammenhangs,³⁴ benutzt werden. Und das in ästhetischer Formation:

³³ Zur Lokalisierung Goethes im Netzwerk des hermetischen Wissens, vgl. die nach wie vor maßgebliche Studie von Rolf Christian Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. Bd. I. Elemente und Fundamente, München 1969. Vgl. weiterhin Wolfgang Brenn: *Hermetik, Geschichtliche Erfahrung, Allegorie*, Frankfurt 1981, S. 150–181, 206–293. Was die hermetische Theorie des Teufels angeht (Zimmermann: S. 185–190; ihm folgend: Karl Eibl: *Das monumentale Ich. Wege zu Goethes »Faust«*, Frankfurt a. M., Leipzig 2000, S. 102–112; Brenn: S. 216–221), sollen durch diesen Aufsatz einige Lücken der bisherigen Forschung geschlossen werden. Zum Zusammenhang von frühneuzeitlich-magischem Diskurs und dem Szenario von Faust I und II, vgl. Ulrich Gaier: Kommentar. In: Johann Wolfgang Goethe, *Faust-Dichtungen*. Hg. von U.G., Stuttgart 1999, Bd. III, S. 296–391. Leider überträgt Russell, Mephistopheles (wie Anm. 4) seine (wenn auch nur sehr skizzenhaft) vorgetragene These vom magischen Raum-Entzug des Teufels nicht auf Goethes *Faust*, sondern belässt es bei der konventionellen These, dass in Mephisto Momente eines christlichen Teufelskonzeptes mit anderen, säkularen, vermischt würden (S. 158f.). Meine Betonung eines frühneuzeitlichen Wissenszusammenhangs (bzw. seiner Wiederbelebung im 18. Jahrhundert) für die Analyse Mephistos widerspricht natürlich dem Ansatz Vagets, Mephisto lediglich als postaufklärerisches Phänomen und personalisierten Modernisierungsschub zu verstehen (vgl. Hans R. Vaget: »Mäßig bößhaft«. Fausts Gefährte. In: *Goethe-Jahrbuch* 118 [2001], S. 234–246, S. 238ff.).

³⁴ Peter Michelsen liest den »Faust« und die Figur des Mephisto dagegen stärker als intrinsischen Kommentar zur Theodizee-Problematik, wenn er das angebliche Spiel gleichwertiger Partner (Mephisto / der »Herr«) als in Wirklichkeit überlegenes und daher hierarchisches Spiel des »Herrn« ansieht, der in Hinsicht auf die ἀποκατάστασις πάντων auch den Teufel Mephisto an einem erlösenden Prozess der Wiedergutmachung Teil haben lässt (Peter Michelsen: Mephistos »eigentliches Element«. Vom Bösen in Goethes »Faust«. In: *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hg. von Carsten Colpe, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Frankfurt a. M. 1993, S. 229–255, hier S. 252ff.). Zum (für Michelsens Argumentation entscheidenden) Verhältnis von Leibniz' Theodizee-Begriff und der Existenz des Teufels, vgl. auch Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*, München 1975, S. 128–161. Eine andere Lektüre bietet Dieter Breuer: Mephisto als Theologe. In: *Elf Reden über das Böse*. Hg. von Helmut Siepmann, Kaspar Spinner, Bonn 1992, S. 57–74, der Mephisto als einen Vertreter der Theologie der Angst, deren Ursprung Breuer bei Augustinus verortet, versteht. Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei Günther Mahal: *Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung*, Göttingen 1972, S. 382f.

Durch die Tatsache, dass sich Mephisto gleich zu Beginn als Humorist zu erkennen gegeben hat (s.o.) und auch der »Herr«, wie ich zeigen werde, mit den Herausforderungen, mit denen er konfrontiert wird, spielerisch umgehen kann, basiert das Personengefüge Faust / Mephisto und das gesamte Handlungsgefüge des Magie-Strangs auf der geschilderten, humoristisch adaptierten hermetischen Konstellation.

Die Oberflächenstruktur der quasi-juristischen Vereinbarungen im *Faust I* bildet ein sich selbst destruierendes Verwirrspiel. Die erste Wette, also die zwischen Mephisto und Gott im *Prolog*, ist strenggenommen keine, hat doch der »Herr« nie in sie eingewilligt.³⁵ Aber selbst wenn: Sie hat keinen Einsatz, die Bedingungen und die Wahl der erlaubten Mittel sind unklar formuliert. Was ist angesichts der gezeigten deutlichen Hierarchien der »rechte [] Weg []« (V. 329) und was die »Straße« (V. 314) Mephistos? Aber nehmen wir an, diese Situation sei definierbar: Was passiert im Falle eines Gewinns Mephistos? Heißt »Staub [...] fressen« (V. 334) – also die Pervertierung des Gottesfluchs (Gen. 3, 14) – die Seele überschreiben? Kann man das überhaupt an einen machtlosen misanthropischen Satiriker,³⁶ als der sich Mephisto gibt?

Allerdings sind die Bedingungen für die himmlische Wette im Verhältnis zum Teufelspakt noch klar zu nennen. Denn bei diesem ist die Verwirrung komplett. Zuerst: Ist es eine Wette oder ein Pakt? Für einen Pakt sprechen die Formulierungen Mephistos, der möchte, dass Faust sich mit ihm »vereint« (V. 1642) bzw. zustimmt, dass die beiden sich »verbinden« (V. 1656); für eine Wette die Bedingungen, die Faust stellt (»Kannst Du mich mit Genuss betriegen«; V. 1696), und das Einschlagen Mephistos: »Topp!« (V. 1698). Die juristische Hybridform – angenommen, sie hätte Bestand – lässt es weiterhin als sehr unklar erscheinen, ob die Interessen der Teilnehmenden wirklich repräsentiert werden. Es ist mehr als unsicher, ob Mephisto – sagen wir, seine Verabredung mit Faust wäre eine Wette – bei ihrem Gewinn (wie immer er auch definiert sein mag) auch die Wette mit Gott gewänne: Dem Augenblick ein »Verweile doch!«

³⁵ Darauf macht Albrecht Schöne aufmerksam. Vgl. ders.: Kommentar. In: Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Vierzig Bände. Hg. von Friedmar Apel u.a., Frankfurt 1985ff. [im Folgenden: »FA«], I, 7/2, S. 173. Die Zitate aus dem »Faust« (nur mit Versangabe) erfolgen nach dieser Ausgabe (also FA I, 7/1). Versloze Passagen werden mit Seitenangabe nachgewiesen. Es scheint kaum möglich, an dieser Stelle die überbordende Forschungsliteratur (insbesondere die ältere) zur Wette aufzuführen. Es sei an dieser Stelle auf Schönes Zusammenfassung der Positionen verwiesen (Schöne: Kommentar, FA I, 7/2, S. 752ff.).

³⁶ Zum Komplex Humor, Satire, Ironie bei Mephisto, vgl. Arthur Henkel: Mephistopheles – der vertane Aufwand. In: *Gegenspieler*. Hg. von Thomas Camer, Werner Dahlheim, München 1993, S. 130–147, hier S. 133ff.

(V. 1700) zuzurufen, entspricht ziemlich genau dem Lustgefühl innerhalb des Geschmacksurteils in der *Kritik der Urteilskraft* (also dem Wunsch des Subjekts, den »Zustand«, in dem es sich befindet – in diesem Falle: die Harmonie der Erkenntnisvermögen zu spüren – »zu erhalten«).³⁷ Und ein solches Urteil wird im Allgemeinen nicht auf der »Straße« des Bösen gefällt. Darüber hinaus: Warum schwenkt Faust, der doch eigentlich inständig um nichts anderes als eine höhere Form von Erkenntnis ringt, plötzlich und scheinbar unmotiviert auf »Genuss« um und macht das zum Wetteinsatz (wenn es denn eine Wette ist)?

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass unter der Oberfläche sich selbst destrukturierender vertraglicher Vereinbarungen sich eine Art geheimer Zusatzklausel befindet, die ihrer Enthüllung harrt. Nach ihren Vorgaben lassen sich sowohl eine Verbindung (Faust / Mephisto) als auch eine Konfrontation (Faust / Mephisto vs. Gott) rational sehr wohl nachvollziehbarer Interessen rekonstruieren.

Die von mir skizzierte Interessens-Kollision zwischen »Herr« und Mephisto scheint sich nicht aus diametral verschiedenen Positionen zu speisen. Es ist mehr als auffällig, dass der »Herr« und »Mephisto« die Handlungen und Bestrebungen Fausts vor dem eigentlichen Beginn des Dramas (im »Prolog im Himmel«) bereits *beide* als erstes Plus auf ihrem Punkte-Konto gebucht haben. Der »Herr« ist sich seiner Sache ziemlich sicher; alle Anlagen für ein gutes Leben sind bei Faust vorhanden und treiben wenn schon nicht erste Blüten, dann Blätter: »Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt, // Daß Blüt' und Frucht die künft'gen Jahre zieren« (V. 310f.). Und auch Mephisto ist für seine »Wette gar nicht bange« (V. 331). Ihm scheint Faust auch zeitlich von dem von ihm anvisierten Ziel nicht weit entfernt (»nur dauert es nicht lange«; V. 330). Die Unterschiede der Interessen scheinen, so notiert sich der Leser bzw. merkt sich der Zuschauer, klein aber fein, mehr im Wie, als im Was zu liegen.

Die Interessen, die der »Herr« mit dem Projekt verbindet, treten am deutlichsten zu Tage. Er befindet sich in der philosophiegeschichtlichen Tradition von Plato³⁸ bis Leibniz und möchte, dass der Mensch und insbesondere Faust nicht bei einer »dunklen« und »verworren[en]« Erkenntnis (V. 328, 308), einer

³⁷ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 34. Die Zitate folgen der Originalpaginierung (d.h. der A-Ausgabe) und orientieren sich dabei an der Edition: *ders.*: Werke in zwölf Bänden. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1992. Alle dort nicht enthaltenen Texte werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert.

³⁸ Zur Vorgeschichte der epistemologischen Dichotomie »klar« vs. »distinkt« bei Platon und Aristoteles, in der mittelalterlichen Scholastik und bei Descartes, vgl. *Arbogast Schmitt*: Das Schöne. Gegenstand der Anschauung oder der Erkenntnis? In: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 17f. (1987f.), S. 272–296.

»cognitio [...] obscura [...] et [...] confusa«, stehen bleibt. Vielmehr sieht er für Faust eine intellektuelle »Klarheit« (»cognitio [...] clara«) und wahrscheinlich – an dieser Stelle hält der »Herr« sich ein wenig bedeckt – eine deutliche Erkenntnis des von ihm vorgezeichneten »rechten Weges« (V. 328), eine »cognitio [...] distincta«, vor.³⁹ Diese letzte Erkenntnisform ist, wäre sie denn Faust zugestanden, die höchste: der intellektuelle Blick, durch den die einzelnen Gegenstände auf dem ontologischen Tableau scharf von einander zu unterscheiden sind: »ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam«.⁴⁰ Nicht nur *hell* – auch *scharf* müssen die Abbilder der Ideen sein.

Der Weg zu dieser Form der Erkenntnis ist durch die Pansophie vorgegeben (der Leibniz, wie bekannt, viel verdankt).⁴¹ Der »Herr« müsste, falls er es vergessen hat, nur schnell bei Paracelsus oder in den Schriften des durch ihn gestifteten Diskurses nachsehen. *Neben* das Wissen, wie Paracelsus sagt, oder *an Stelle* der von ihm hervorgebrachten »Heidnischen Khinste«,⁴² wie es Valentin Weigel ausdrückt, muss der »glauben« treten.⁴³ Kurz: Die *Magia naturalis* hängt von der »*magica coelestis*«⁴⁴ ab. Der himmlische Magier kann die Tatsache, dass der natürliche Magier die Erkenntnis des Bösen (in Differenz zum Guten) für seine *Scientia* benötigt, durch eine alchemistische »scheidung des guten vom bösen«⁴⁵ wieder auslösen. Noch kürzer: Nur durch den Glauben ist Wissen überhaupt möglich und erlaubt.

Mit Glauben ist allerdings nicht unbedingt nur der der Kirche gemeint. Der natürliche Magier, der, wie es Ficino fordert, sein Leben mit den Sternen in Übereinstimmung bringen soll (»de vita coelitus comparanda« heißt Ficinós wichtigster Text zur *Magia naturalis*),⁴⁶ muss, nur auf höherer Ebene, auch seinen Willen mit dem Gottes in Übereinstimmung bringen. Paracelsus:

³⁹ Johann Gottfried Leibniz: *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. In: *ders.*: Philosophische Schriften, frz.-dtsh. Übers. u. hg. von Hans H. Holz, Frankfurt a. M. 1996, Bd. I, S. 32.

⁴⁰ Ebd., S. 34.

⁴¹ Zum Beziehungsgefüge »Leibniz / van Helmont«, vgl. *Walter Pagel*: Van Helmont's Original Work. In: *ders.*: Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine. Hg. von M. Winder, London 1985, S. 27–36.

⁴² Valentin Weigel: *Gnothi seauton*, NE III, 86.

⁴³ Paracelsus: *Paragranum* SW I.13, 207.

⁴⁴ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 234.

⁴⁵ Adam von Bodenstein: Widmungsvorrede zum »Paramirum«, an den Magistrat der Stadt Mülhausen, 24. 8. 1562, CP I, 272.

⁴⁶ Es handelt sich um das dritte der drei Bücher über das Leben: *Marsilio Ficino*: Three Books on life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes. Hg. von Carol V. Kaske, John R. Clark, Binghamton, New York 1989, S. 236.

Darauf dan folgt der spruch Christi, der mit mir wil sein, der verleugne sein selbs, das ist, er verleugne der dinge, so [er] aus der natur hat [...] und nem sein creuz auf sein rücken, das ist das joch, das im die natur aufgelegt hat.⁴⁷

Eine leicht scheinende, aber schwerwiegende Variation von Matth. 16, 24: »Tunc Jesus dixit discipulis suis: Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me« (»Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir«). Dass das »selbs« aus der »natur« kommt, fügt Paracelsus großzügig, aber systemgemäß hinzu: Die Hypostase der »natur« steht, wie oben ausgeführt, im emanativen Weltbild für die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und zugleich des Bösen. Dieser Kombination kann der Mensch nur entgehen, wenn er sein elementisch-siderisches »selbs« verliert und sich als übernatürliches und mit Gott vereintes Wesen zurück gewinnt. Nur so kann er an der durch Christus gestifteten Erlösung des sündigen »Fleisch[s] Adae«⁴⁸ teilhaben. Ein theologisches Konzept mit einer deutlich mystischen Komponente.

Die »zwei Seelen« Fausts – die, die sich an der »Welt« festhält, und die, die sich über sie erheben möchte (V. 1112ff.), – wären mit der paracelsischen Dichotomie von Wissen und Glauben gut in Übereinstimmung zu bringen: Schließlich geht es Faust – ganz im Sinne der *Magia coelestis* oder *Mystischen Theologie* – um »Offenbarung« (V. 1218) des verborgenen »Überirdische[n]« (V. 1216), genauso wie er – ganz im Sinne der *Magia naturalis* – dem »Geheimnisvoll[en]« der Natur das Velum, den »Schleier«, wegziehen und so auch ihr Verborgenes »offenbaren« möchte (V. 672ff.).⁴⁹

Um die »Kräfte der Natur« zu »enthüllen« (V. 438), dazu bedürfte es einer ontologisch und logisch präzedenten Selbstdechiffrierung des Magiers als ein im Wind des göttlichen Willens segelnden Schiffes. Aber diesen möglichen, von Gott immerhin angedeuteten, Schritt zur distinkten Erkenntnis will Faust nicht gehen: »allein mir fehlt der Glaube« (V. 765), sagt er dezidiert. Und daran wird sich bekanntlich auch bei insistierender Nachforschung – Stichwort: Gretchenfrage – nichts ändern.

Des »Herrn« Interessen sind also deutlich (genauso wie das vorläufige Scheitern seiner Ansprüche). Was will aber Mephisto und vor allem was will

⁴⁷ Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 185f.

⁴⁸ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 195.

⁴⁹ Zum Rekurs des Paracelsismus auf die *Mystische Theologie* und zur Metapher des »velum« (in Naturwissenschaft und Theologie), vgl. Maximilian Bergengruen: Das Unsichtbare in der Schrift. Magische Texttheorie im paracelsischem Diskurs der Frühen Neuzeit. Erscheint in: Schleier. Hg. von Johannes Endres u.a., München 2004.

Faust, wenn er den von Gott vorgesehenen Weg ausschlägt? Vielleicht erst zu dem Ziel, das beide nicht anstreben. Das Stück schlägt nämlich einen Haken als Finte für Kenner des Faustbuchs⁵⁰ und leicht zu schockierende fromme Germanisten. Der Text tut nämlich so, als ob Faust in Mephisto (bzw. dem teuflischen Prinzip, das er repräsentiert) das gesuchte Übernatürliche fände, nur nicht auf der metaphysischen Haben-, sondern der Soll-Seite: also beim Übernatürlich-Bösen. Mephisto legt die falsche Fährte, wenn er den Topos der »Hoffahrt«⁵¹ bedient und sagt: »Ich bin ein Teil des Teils, der Anfangs alles war || Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar« (V. 1349f.). Das ist schlechte neuplatonische Metaphysik auf dem Stand des jungen Goethe, die sein (ge)alter(tes) ego im achten Buch von *Dichtung und Wahrheit* als »seltsam genug«⁵² abqualifiziert.

Vor dem von mir oben rekonstruierten pansophischen Hintergrund (d.h. mit dem Wissen um den metaphysisch zweitklassigen Status des bzw. der Teufel)⁵³ kann diese Information nur als Scherz des satirischen »Schalk[s]« (V. 339)

⁵⁰ Ohne dass damit im Geringsten behauptet werden soll, dass die folgenden Autoren diesen Finten erlegen wären: Zum Faustbuch von 1587 und zum Wagner-Buch, vgl. die grundlegenden Studien von Jan-Dirk Müller: Ausverkauf menschlichen Wissens. Zu den Faust-Büchern des 16. Jahrhunderts. In: Literatur, Artes und Philosophie. Hg. von Walter Haug, Burghart Wachinger, Tübingen 1992, S. 163–194; Udo Friedrich: »[...] das wir selber künste können erdencken [...]«. Magiediskussion und paracelsisches Wissen im Wagnerbuch. In: Neue Beiträge zur Paracelsusforschung, Hg. von Peter Dilg, Hartmut Rudolph, Stuttgart 1995, S. 169–194.

⁵¹ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 267. Vgl. auch die »hochfahrt Luciferis« in Adam von Bodenstein: Widmungsvorrede zu »Von tartarischen krankheiten«, an Melchior Dors, 24.8.1563, CP I, 342. Die Hoffahrt besteht darin, sich »den vnsterblichen götteren gleichachten« (ebd.) zu wollen. Es handelt sich um den Rekurs auf eine außerbiblische Erzähltradition. Vgl. hierzu Telle, Kühnmann: Kommentar, CP I, 349, und für Goethes Faust: Leonard Forster: Faust und die acedia, Mephisto und die superbia. In: Dichtung, Sprache, Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Germanisten-Kongresses 1970 in Princeton. Hg. von Victor Lange, Hans-Gert Roloff, Frankfurt 1971, S. 307–322.

⁵² Goethe: *Dichtung und Wahrheit*, FA I, 14, S. 382.

⁵³ Die Idee des natürlichen Teufels geht über den von Alwin Binder: *Faustische Welt. Interpretationen von Goethes Faust in dialogischer Form. Urfaust – Faust-Fragment – Faust I*, Münster et al. 2002, S. 322, stark gemachten (frühen) Gedanken Goethes, dass »Satan« wie »Erde« oder »Himmel« »Konzepte« seien, die »der Mensch« in »seiner eignen Natur hat«, hinaus (Goethe: Brief an Lavater, 9.4.1781 [?]). In: ders.: *Gedenkausgabe*. Hg. von Ernst Beutler, Zürich, Stuttgart 1976, Bd. XVIII, S. 583 [im Folgenden: »GA«]. Binder baut im Übrigen seine Interpretation auf einem Lesefehler auf. Er liest nämlich »in seiner Natur hat« obwohl es »von seiner Natur« heißen müsste. Mit diesem Lesefehler ist er bei Emrich angelangt. Der schreibt (allerdings ohne Zitat), die Mephisto-Figur zeige, dass Gut und Böse nach Goethe »in die Natur des Menschen selber versenkt« worden seien (Wilhelm Emrich: *Genesis des Bösen in Goethes »Faust I«*. In: ders.: *Poetische Wirklichkeit. Studien zur Klassik und Moderne*, Wiesbaden 1979, S. 73–87, S. 86). Eine andere, von meinem Ansatz ebenfalls unterschiedene, Art, den Teufel zu naturalisieren, lässt sich in der Idee wiederfinden, in Mephisto einen, wenn auch negativen, Motor der (Dialektik

Mephisto identifiziert werden. Das gibt Mephisto in ernsteren Momenten auch gerne zu: »Ich bin keiner von den Großen« (V. 1641). Und damit meint er – bleibt man vor dem erwähnten Hintergrund – nicht nur seinen eigenen hierarchischen Status im System des Bösen, sondern den des gesamten (von ihm repräsentierten) Bösen in der kosmischen Dynamik. Und etwas weiter: »Habe ich alle Macht im Himmel und auf Erden?«, fragt er beinahe rhetorisch, und antwortet sich dann kleinlaut selbst: Zaubertricks, Bewusstseinsmanipulationen, Entführungen – »das vermag ich.«⁵⁴ Mehr nicht. Und Faust weiß es auch. »Du kannst im Großen nichts vernichten« (V. 1360), sagt er ihm gleich beim ersten Gespräch ins Gesicht. Und etwas später, bei den Verhandlungen zum Pakt, fragt er spöttisch: »Was willst Du armer Teufel geben?« (V. 1675).

Faust kann deswegen so selbstsicher mit Mephisto umgehen, weil er weiß: Als Naturmagier paracelsischen Zuschnitts, als den ihn die Forschung aufgrund seines Gebarens in der »Nacht«-Szene identifiziert hat,⁵⁵ bringt er sich nicht in Teufels Küche, wenn er sich mit dem Koch metaphysisch auf gleiche Augenhöhe stellt. Beiden, Teufel und Magier, stehen keine übernatürlichen Kräfte zur Verfügung, wohl aber alle Möglichkeiten für eine magische Manipulation der Natur. Allerdings setzen beide, sonst müssten sie gar nicht verhandeln, an einem diametral unterschiedlichen Standpunkt der Wissensverarbeitung an. Während Faust für die Scientia verantwortlich zeichnet (und wissen will, was die Welt im Innersten zusammenhält), interessieren den Teufel die metaphysischen Grundlagen der Wissenschaft nur am Rande, umso mehr aber ihre Effekte.

Überhaupt ist Mephisto eigentlich ein typischer Zeitgenosse des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Wenn man sich die Untersuchungen zur Natürlichen Magie aus diesem Zeitraum anschaut – also Texte von Johann Christian Wiegleb, Christlieb Benedict Funk, Johann Samuel Halle⁵⁶ – fällt auf, dass zu diesem Zeitpunkt lediglich die technische Machbarkeit der natürlichen Magie diskutiert wird, nicht mehr jedoch die metaphysischen Grundlagen der frühneuzeitlichen

der) Geschichte zu sehen. Die Traditionslinie von Mandeville über Hegel zu Bloch zeichnet Vesa Ottinen: Mephisto und die List der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39 (1991), S. 825–838, nach.

⁵⁴ Goethe: Faust, FA I, 7/1, S. 190.

⁵⁵ Vgl. Gaier: Kommentar (wie Anm. 33), S. 326–348.

⁵⁶ Johann Nikolaus Martius: Unterricht in der natürlichen Magie oder zu allerhand belustigenden und nützlichen Kunststücken. Völlig umg. von Johann Christian Wiegleb, Berlin, Stettin 1789; Christlieb Benedict Funk: Natürliche Magie oder Erklärung verschiedner Wahrsager- und Natürlicher Zauberkünste, Berlin, Stettin 1783; Johann Samuel Halle: Magie oder die Zauberkräfte der Natur. So auf den Nutzen, und die Belustigung angewandt worden, Berlin 1787.

Wissenschaft. Die sind fein säuberlich durchgestrichen und stillschweigend durch das – für die Zeitgenossen selbstverständliche – newtonisch-cartesische epistemische Apriori ersetzt worden.⁵⁷

Paradigmatisch dafür ist die Umschreibung von Johann Nicolaus Martius' *De Magia naturali* durch Johann Christian Wiegleb. Obwohl der ursprüngliche Titel der deutschen Übersetzung nur leicht verändert⁵⁸ und der Autoren-Name unverändert beibehalten wird, findet der Leser ein Buch vor, in dem kein Gedanke der Originalausgabe von 1700 bzw. der kurz darauf erschienenen Übersetzung auch nur gleicht. Statt einer neuplatonisch-paracelsischen Fundierung einer Ars medica findet der Leser ein Handbuch zur Herstellung und Erklärung von Zaubertricks.

Bei dieser und anderen Anleitung(en) für »Blend- und Zauberwerke« (V. 1853) hat sich Mephisto ausführlich bedient. Er kennt Techniken der Hypnose (Studierzimmer, V. 1510ff.) und der Dienstbarmachung der Thermodynamik à la Montgolfier (Studierzimmer, V. 2065ff.),⁵⁹ er weiß um die Magie des Goldes (Abend, V. 2796ff.), um die Wirkungen eines guten Aphrodisiakums (Hexenküche, V. 2578ff.)⁶⁰ sowie anderer Rausch- und auch Schlafmittel (Trüber Tag).⁶¹ Vor allem aber beherrscht er die Techniken der »Augentäuschung[en]« (V. 1157), also das Gebiet, auf dem Schröpfer mit seinen auf Hohlspiegelprojektion gestützten Vorführungen so einschlagenden Erfolg hatte.⁶²

Allerdings ist Mephisto doch nicht soweit Kind seiner Zeit, dass er – wie Gaspard und der Kahlkopf in Jean Pauls *Titan* – nur auf Techniken zurückgriffe, die auf cartesisch-newtonischer Basis zu erklären wären. Seine illusionistischen Inszenierungen, man denke an seine Verwandlung vom Pudel in eine menschliche Gestalt (Studierzimmer, V. 1271ff.), sind Anwendungen der naturmagischen »Transfiguratio«, wie sie auch schon im Paracelsismus des 16. und 17. Jahrhunderts diskutiert werden (s.o.) – vielleicht in der technisch eleganteren Lösung, die der Theologe und Philosoph Christian August Crusius, sehr zum Ärger von

⁵⁷ Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen: »Heißbrennende Hohlspiegel«. Wie Jean Paul durch die optische Magie seine Poetik sichtbar macht. In: Die Künste und die Wissenschaften. Hg. von Harald Neumeyer, Thomas Lange, Würzburg 2000, S. 19–39, hier S. 19–26.

⁵⁸ Johann Nicolaus Martius: Unterricht Von der Magia Natvrali Und derselben Medicinischen Gebrauch auf Magische Weise, wie auch bezauberte Dinge zu curiren, Frankfurt, Leipzig 1717. Original: Ders: De magia naturali ejusque usu medico ad magice et magica curandam, Erfurt 1700.

⁵⁹ Vgl. dazu Schöne: Kommentar, FA I, 7/2, S. 274f.

⁶⁰ Vgl. hierzu ders.: Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult, München 1982, S. 110ff.

⁶¹ Goethe: Faust, FA I, 7/1, S. 190.

⁶² Vgl. dazu Heidrun Kerstein, Cornelia Weber: Laterna magica, Siegen 1982, S. 16–26.

aufgeklärten Mind-Body-Theoretikern wie Johann Peter Eberhard oder dem bereits erwähnten Funk,⁶³ auf den Teufel bezogen vorschlägt:

Will der Teufel daher ein alt Weib in einen Wolf verwandeln, so giebt er sich nicht die Mühe, das alte Weib umzuarbeiten, sondern er formirt nur auf der Retina der Zuschauer, statt des Bildes der Hexe, das Bild eines Wolfs.⁶⁴

In dieser, auf Augustinus' *De Civitate Dei* 18, 17f. basierenden Argumentation Crusius' – hier wiedergegeben in einer zuspitzenden Paraphrase Eberhards – werden dem Teufel neueste Kenntnisse über das Funktionieren des Sehnervs zugeschrieben, so dass er die Technik der Transfiguratio seinerseits zu einem visuellen Cyber-Effekt transfigurieren kann. Man sieht: Der Teufel ist um 1800 ein Fachmann für biologische und mediale Effekte, die auch das 21. Jahrhundert noch nicht einholen konnte.

Zurück zur Frage, was Faust und Mephisto wollen. Betrachtet man dieses Problem, wie ich es hier vorschlage, unter wissens- und mediengeschichtlicher Perspektive, liegt für Mephisto die Antwort auf der Hand. Man muss sich nur daran erinnern, dass seine Interessen, wie die Analyse des »Prologs« ergeben hat (s.o.), minimal (aber entscheidend) von denen des »Herrn« abweichen. Berücksichtigt man ferner die beschriebene Magier-Teufel-Konstellation, ist davon auszugehen, dass Mephisto genau wie der »Herr« will, dass Faust zu einer höheren Form von Erkenntnis vordringt – nur auf anderen Wegen und mit der Hoffnung auf einen profitablen Sekundäreffekt. Der Teufel spekuliert auf die Umsetzung der Erkenntnisse in die technische Praxis, die ja bekanntlich sein Gebiet ist. Perfektionierung der Scientia, Perfektionierung der Ars – so lautet sein Kalkül.

Und Faust? Vielleicht hat es ihn ja geärgert, dass Gott gerade die Form der deutlichen Erkenntnis so undeutlich formuliert hat und möchte deswegen die durch Zurückhaltung aufgebaute Leerstelle erst recht einnehmen. Aber wie kann Faust der Durchbruch in der epistemischen Magia naturalis gelingen, wenn doch die einzig mögliche Bedingung für eine »cognitio distincta« der von ihm

⁶³ Funks Argument zielt darauf ab, dass nur die Seele und »sonst kein anderer« Geist auf den Körper wirken könne (Funk: *Natürliche Magie* [wie Anm. 56], S. 93). Eberhard legt den Finger noch tiefer in die Wunde des Leib-Seele-Problems und zweifelt den Influxus grundsätzlich an: Johann Peter Eberhard: *Abhandlung von der Magie*. In: Wiegleb: *Natürliche Magie* (wie Anm. 56), S. 1–48, hier S. 21.

⁶⁴ Es handelt sich um eine zuspitzende Paraphrase Eberhards (ebd.) von Christian August Crusius: *Bedenken eines berühmten Gelehrten über des famosen Schröpfers Geister-Citiren*, o.O. 1775. Auf S. 12 behauptet Crusius, es gäbe »Geister« – und damit meint er insbesondere den »Satan« –, die »auf das Nervensystem der Menschen wirken, und die nächsten Conditionen der Empfindungen nachahmen, und hierdurch scheinbare sinnliche Empfindungen verursachen können«.

abgelehnte Glauben ist? Es führt kein Weg vorbei und keiner zurück: Faust muss die Brücke zur deutlichen Erkenntnis, wird sie ihm vom »Herrn«, sei es wegen dessen Vorbehalt, sei es wegen Fausts Verweigerung des Glaubens, nicht geboten, selbst schlagen – kurz: er muss den Prozess seiner Sichtverschärfung künstlich simulieren. Und dabei helfen ihm wiederum Mephisto sowie dessen und seine eigenen Bibel- und Paracelsus-Kenntnisse.

Das Wichtigste steht ja bekanntlich in den Fußnoten zu Plato – und wenn nicht dort, dann in den Stammbüchern. Mephisto schreibt nämlich einem ahnungslosen Studienanfänger, nachdem er vor ihm eine Faust-Imitations-Performance abgeliefert hat, die oben bereits erwähnte, für Paracelsus zentrale, Bibelstelle aus Genesis 3,5 ins Stammbuch: »ERITIS SICUT DEUS SCIENTES BONUM ET MALUM« (V. 2048). Es handelt sich um das persuasive Zentralargument der Schlange, die Mephisto hier wie im »Prolog« als seine »Muhme« (V. 2049; 335) bezeichnet – ein Verwandtschaftsverhältnis, das Faust später metonymisch zur Identität zusammenzieht (V. 3324).

Wenn Faust also nicht im Glauben, d.h. in der mystischen Verschmelzung, mit Gott eins werden und so zur deutlichen Erkenntnis der Welt gelangen kann, dann ist die zweitbeste Möglichkeit, »sicut deus« zu werden. Und für die Schärfe des Blicks aufs ontologische Tableau – wie gesagt: in diesem Falle der springende Punkt – ist auch gesorgt. Bei Paracelsus wird nämlich die oben diskutierte Kopplung von Sündenfall und Ermöglichungsbedingung der Scientia explizit mit der Frage der deutlichen Erkenntnis, d.h. der mit Leibniz beschriebenen Differenzierung der Einzelgegenstände, eng geführt. Die Tatsache, dass der Mensch den Sündenfall erlebt hat und in die »Gewalt der Natur« gekommen ist, stellt nämlich bei Paracelsus die entscheidende Bedingung für den gesuchten differenzierenden und spezifizierenden Blick auf die Welt dar – und zwar für den Menschen als Erkennenden wie auch als Erkannten. In Gott (also vor der Erlangung des Selbst) gibt es nach emanativen Vorgaben keine Teile, keine Differenzierungen. Im Status naturalis hingegen schon. Hier hat der Mensch »ein[en] besondere[n] Sinn« und eine besondere äußere »Form«: »So auch wird der Mensch gezeichnet, daß je einer vor den anderen erkannt wird.«⁶⁵ Es handelt sich hierbei natürlich nicht um die vom »Herrn« (unter Vorbehalt) vorgesehene metaphysische, sondern um eine empirische Blickschärfe, aber vielleicht lässt sich diese ja bis in höchste metaphysische Höhen steigern?

Würde Faust den von Gott und Paracelsus vorgesehenen mystischen Weg wählen, machte er die natürliche Differenzierung und Materialisierung der

⁶⁵ Paracelsus: *Astronomia magna*, S. 115.

Emanation durch die *Unio mystica* rückgängig – und zwar mit dem Ziel, aus der Perspektive Gottes die Emanation von der Einheit zu ihrer Ausdifferenzierung neu aufrollen und verstehen zu können. Faust wählt aber eine dieser Möglichkeit vollständig *entgegengesetzte* Lösung. Statt sich der natürlichen Differenzierung zu *enthalten*, wirft er sich, wenn er auf den Vorschlag Mephistos (wenn auch modifiziert) eingeht, mit aller Kraft *in sie*. Natürlich muss er sich dabei mit dem (stillen) Vorwurf des »Herrn« auseinandersetzen, dass er durch den Sündenfall immer nur eine *annähernd* distinkte Erkenntnis erlangen kann. Das Lumen naturae – um noch einmal zwei Begriffe Paracelsus' einzuführen – ermöglicht eben nicht halb so gute Kontraste (und Tiefenschärfe) wie das Lumen gratiae.⁶⁶ Fausts mögliche Antwort auf einen solchen Einwand könnte die Form einer Gegenfrage haben: Und wenn ich den Sündenfall⁶⁷ mit technischen Mitteln einfach unendlich oft simulieren lasse und mich so mit natürlichen Mitteln einer übernatürlichen »cognitio distincta« unendlich annähere?

Höhere Erkenntnis durch wiederholte Reproduktion des Sündenfalls – genau das ist das Ziel, das Faust mit dem Teufelspakt verfolgt. Verschreibt man seine Seele dieser These, lässt sich die größte Irritation beim Teufelspakt auflösen. Nun wird plausibel, warum Faust, nachdem all sein Streben auf eine vollendete und interne *Erkenntnis* der Natur hinauslief, in dem Augenblick, in dem der Vertrag zwischen ihm und Mephisto spruchreif wird, plötzlich und unerwartet auf »Genuß« (V. 1696) umschwenkt.

Genuss, Parodie, Illusion

Im Begriff des Genusses überschneiden sich im *Faust* drei Bedeutungsebenen, die sich mit den Stichworten »Mystik-Parodie«, »Illusions-Ästhetik« und »Sündenfall« thematisieren lassen. Am Umfassendsten (weil die anderen beiden Momente beinhaltend) ist die Parodie der mystischen Denkbewegung, innerhalb derer die Richtung vom Wissen zum Glauben verkehrt wird.

Der Basis-Satz eines parodistischen Systems ist durch eine als intertextuell markierte Konstellation von Elementen (die die *Simulatio* garantiert) und durch die metonymische Erweiterung eines oder mehrerer dieser Elemente (die die

⁶⁶ Vgl. hierzu ebd., S. 10.

⁶⁷ Demgegenüber versucht Jürgen Stenzel: Mephistos Endzeit. Eine Hypothese zu »Faust I«, 4092ff. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift, NF 36 (1986), S. 224ff., das jüngste Gericht als zentrales Moment des »Faust« (vielleicht aber auch nur der genannten Szene) stark zu machen.

Durchschaubarkeit der *Simulatio* gewährleistet) gegeben.⁶⁸ Diese metonymische Erweiterung bis hin zu einer parodistischen Dialogizität ist in diesem Falle besonders deutlich am Terminus »Genuss« abzulesen.

Ich habe oben dargelegt, dass die natürliche Reihenfolge des Magiers die vom Wissen zum Glauben, von der Natur zum Übernatürlichen wäre. Valentin Weigel führt das Ablassen von den »Heidnischen Khinsten«,⁶⁹ mit denen das Wissen der Natur sonst für den Menschen nutzbar gemacht wird, mit einer psychischen Selbstzerstörung eng: »er«, d.h. der mystische Gläubige, »hasse sich selbst, habe nicht lust an im selber«.⁷⁰ Dieser Denkbewegung folgt Faust bis in ihre Details, wenn er sich von allem »Wissensdrang« (V. 1768) und »Wissen«, vor dem ihm »ekelt« (V. 1749), lossagt – er, der er sich aus seiner Melancholie heraus behandelt wie ein »Geier«, der sein eigenes »Leben frisst« (V. 1636).

Aus Sicht der Mystik lässt sich die Lossagung von psychisch stabiler Existenz und Wissen ziemlich genau mit der Forderung nach dem Verlust des »Aigene[n] Willen[s]« und des »selbst« zugunsten einer Hingabe an den und Teilhabe am »Göttliche[n] Wille[n]«⁷¹ beschreiben. Genau den gleichen Übergang vom eigenen Selbst zu einem übergeordneten visiert auch Faust an:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen,
[...]

Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern (V. 1770f.; 1774).

Neu ist der Begriff des Genusses (»genießen«), der den des Glaubens ersetzt. Mit dieser Ersetzung ist eine pantheistische Volte verbunden: Es geht nicht mehr um die Aufgabe des Selbst zugunsten einer Teilhabe an einem *göttlichen* Allgemeinzustand, sondern einer *menschlichen* oder (der Menschheit zugeteilten) *natürlichen* Allgemeinheit.

Die metonymische Erweiterung besteht aus mehreren Schritten. Wie aus der Begriffsgeschichte bekannt, gehört der Terminus »Genuss« in das Basis-Vokabular

⁶⁸ Diese hier sehr knapp vorgetragenen Überlegungen bauen auf Michail M. Bachtin: Die Ästhetik des Worts. Übers. von Rainer Grübel, Frankfurt a. M. 1979; Julia Kristeva: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Zur Struktur des Romans. Hg. von Bruno Hillebrand, Darmstadt 1978, S. 388–408, und Renate Lachmann: Gedächtnis und Literatur, Frankfurt a. M. 1990, 254ff. auf. Sie sind ausführlicher ausgeführt in: Maximilian Bergengruen: Flussgott und Wasserorgel. Die komische Geste bei Jean Paul. In: Gestik. Figuren des Körpers in Text und Bild. Hg. von Margreth Egedi et al., München 2000, S. 231–246.

⁶⁹ Valentin Weigel: Gnothi seauton, NE III, 86.

⁷⁰ Ebd., S. 98.

⁷¹ Ebd., S. 98f.

der pietistischen Mystik. »Gott genießen« bzw. der »Genuss Christi« wird von Zinzendorf bis Lavater gleichbedeutend mit dem Vorgang des vollkommenen Eingehens in Gott oder Christus gebraucht.⁷² Herder erweitert diesen Begriff nun pantheistisch,⁷³ wenn er in seiner Schrift *Gott* diskutieren lässt, dass es nicht nur einen »Genuss« an »Gottes Daseyn«, sondern am »Daseyn« des Menschen (im Sinne von: Realität) gäbe.⁷⁴

Doch die Naturalisierung der mystischen Teilhabe am göttlichen Willen macht nicht die ganze metonymische Verschiebung innerhalb der Parodie des mystischen Projektes aus. Vielmehr wird die hier skizzierte Bedeutungsebene des Begriffs »Genuss« (Teilhabe am Sein) durch eine zweite, ebenfalls in der Zeit (bis heute) virulente, überlagert: Genuss als positiver Affekt,⁷⁵ was sich auf den Nenner der »Delectatio« bringen lässt.

Die semantische Überblendung der zwei an sich geschiedenen Bedeutungsebenen ist diskurstypisch, man findet sie z. B. in der *Kritik der Urteilskraft*, wenn Kant in einer Fußnote auch den »mystische[n] sogenannte[n] himmlische[n] Genuß«⁷⁶ den Formen zurechnet, die »ergötzend« oder »erfreulich« sind (und deswegen vom ästhetischen Urteil geschieden werden müssen).⁷⁷ Und genau diese Überlagerung macht sich der Text für seinen parodistischen Effekt auf doppelte Weise zunutze: erstens als Auseinandersetzung mit der Illusionsästhetik (Mendelssohn, Kant), zweitens (um zum Kernthema zurückzukommen) als Anknüpfungspunkt an die Sündenfall-Erzählung in der Vulgata-Übersetzung der Bücher Mose.

Zuerst zur Illusions-Ästhetik: Im höchsten Maße auffällig ist die Engführung des Begriffes des Genusses mit der Frage der Täuschung. Fausts pseudomystische Destruktion seines Ichs und dessen Möglichkeit, Wissen zu erlangen, baut auf dem Zentralargument der epistemischen und moralischen Täuschung auf. Das, was die Menschen Erkenntnis nennen, ist, so Faust, in Wirklichkeit »Lock- und Gauckelwerk«, hergestellt mit »Blend- und Schmeichelkräften« – kurz:

⁷² Vgl. hierzu Wolfgang Binder: »Genuss« in Dichtung und Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 17 (1973), S. 66–92, S. 72ff., der komischerweise dieses Moment nicht in seiner Goethe-Interpretation im selben Text, aber auch nicht in seinem – auf diesen Überlegungen aufbauenden – Aufsatz, Goethes klassische »Faust«-Konzeption. In: *Aufsätze zu Goethes »Faust«*. Hg. von Werner Keller, Darmstadt 1974, S. 106–150, aufnimmt.

⁷³ Vgl. hierzu Binder: Genuss (wie Anm. 72), S. 78; 85.

⁷⁴ Johann Gottfried Herder: *Gott*. In: *ders.: Sämtliche Werke*. Hg. von Bernhard Suphan, Berlin 1877ff., Bd. XVI, S. 502f.

⁷⁵ Zur Differenzierung der beiden basalen Bedeutungsebenen, »Besitzen« bzw. »Teilhabe« und »Sich Freuen«, vgl. Binder: Genuss (wie Anm. 72), S. 67f.

⁷⁶ Kant: *Kritik der Urteilskraft* A 13, FN.

⁷⁷ Ebd. A 8.

ein »Blenden der Erscheinung«, für das zu allem Überfluss, der »Geist« auch noch selbst verantwortlich ist (V. 1587; 1590; 1593; 1592). Kein Wunder also, dass auch alle moralischen Werte nur ein »Trug« sind bzw. mit Trug arbeiten, also eigentlich Heuchelei und Schmeichelei sind (»Verflucht was uns in Träumen heuchelt«; »Verflucht was als Besitz uns schmeichelt«; V. 1596; 1595; 1597).

Obwohl Fausts nihilistischer Anfall einem Umwerter aller Werte, der Mephisto nun einmal ist,⁷⁸ eigentlich gefallen könnte, weist dieser jenen streng zurecht. »Hör' auf mit deinem Gram zu spielen« (V. 1635). Touché! Im Folgenden wechselt Faust seine Position und verlangt von Mephisto beim Brainstorming über die Bedingungen der Wette bzw. des Paktes nichts anderes als Täuschungen – und zwar solche, die einen Übertritt über die Gesetze der Natur zum Gegenstand haben: »Speise die nicht sättigt«, »Gold, das [...] zerrinnt«, »ein Spiel, bei dem man nie gewinnt« (V. 1678–1681).⁷⁹ Und genau dieses Moment der Täuschung geht dann auch in die endgültige Fassung der Bedingungs-Formulierung ein: »Kannst Du mich schmeichelnd je belügen, || [...] || Kannst Du mich mit Genuß betriegen« (V. 1694; 1696).

⁷⁸ Die Nietzsche-Anlehnung hat Stefan Greif: Sympathie für den Teufel? Zum Teufelsbild der Goethezeit (Paderborner Universitätsreden), Paderborn 1996, S. 22, geprägt. Greif kommt mit seiner an diesen Rekurs geknüpften These das Verdienst zu, die ältere Forschung, die im Teuflichen ein lediglich rückwärts gewandtes Moment des Dramas finden konnte, revidiert zu haben (vgl. z.B. Dorothea Lohmeyer: *Faust und die Welt. Der zweite Teil der Dichtung. Eine Anleitung zum Lesen des Textes*, München 1977, S. 42f., die noch von der »Kehrseite des [...] autonom gewordenen Geistes« spricht). Greif berücksichtigt allerdings nicht, dass dieser Gedanke schon bei Jean Paul virulent ist und eine historische Tradition besitzt, die ich in diesem Aufsatz zu rekonstruieren versuche.

⁷⁹ Die Lesart Albrecht Schönes u.a., die, gestützt auf die Zeichensetzung der Originale, einen Punkt statt eines Kommas hinter die Verse 1678–1685 setzt (Schöne: Kommentar, FA I, 7/2, S. 258f.), scheint mir unplausibel. Ist es nicht mehr als fragwürdig, die ganze Lesart einer Passage auf ein Wort, nämlich auf das »nur« (ebd.: »Du armer Teufel hast ja doch nur Speise«), zu setzen, das im Text nicht vorkommt? Folgte man Schönes Vorschlag, stünde weiterhin die Aufforderung »Zeig mir die Frucht [...]!« (V. 1686f.) und Mephistos zustimmende Antwort (»Ein solcher Auftrag schreckt mich nicht«; V. 1698) in einer starken Inkonsistenz zu den Sätzen vorher. Schöne zufolge behauptet Faust »resignierend«, dass Mephisto »nur« unnütze Dinge beherrsche – aber warum fordert er ihn wenige Sekunden später gutgelaunt auf, eines davon in die Tat umzusetzen? Um diese Inkonsistenz zu motivieren, muss das »Unbeständig-Unbefriedigende« (ebd.) in Fausts Wesen aus dem Hut gezaubert werden. Eine Rechnung mit ziemlich vielen Unbekannten. Weitaus konsistenter ist doch eine Lesart, in der die Aufforderung in V. 1686f. die letzte Konsequenz der (sowieso schon fordernden) Fragen der Verse zuvor darstellt, zumal die endgültige Formulierung der Wette das Moment der illusionären Täuschung (das bei Schöne angeblich resignierend verworfen wurde) noch einmal aufnimmt! Schöne benennt übrigens einen interessanten Grund, warum diese so naheliegende Lesart nicht gewählt werden dürfe: Die Forderungen Fausts können seiner und seiner Vorgänger Meinung nach nicht als »ernstgemeinte positive Wünsche« (ebd.) angesehen werden – genau das soll aber in meiner Lektüre gezeigt werden.

Es handelt sich offensichtlich um zwei verschiedene Arten der Täuschung und die Differenz scheint in der Frage der Durchschaubarkeit zu liegen. Der Unterschied lässt sich jedoch nicht so beschreiben, dass Faust die eine Täuschung (die er in seinem Lamento fraudis beschreibt) nicht (oder nur sehr viel später) durchschaut, die andere (der Gegenstand der Wette) aber sofort. Die täuschenden Erscheinungen des Übernatürlichen (als Teil des Vertrages mit Mephisto) sollen ja gerade so echt sein, dass Faust von seinem Wissensdrang (der allein aufs Natürliche ging) geheilt wird, dass er sich auf das »Faulbett« (V. 1692) legen kann. Gleichzeitig verhindert die vorherige Abmachung (also das sichere Wissen Fausts, dass es sich um Täuschungen handeln wird) natürlich eine vollkommene Täuschung. Beschrieben wird also ein Zustand, in dem beides stattfindet: die »Sinne« (V. 1594) werden getäuscht, ohne dass der »Geist« (V. 1592) über den epistemischen Status dieser Täuschung im Unklaren gelassen wird.

Der Begriff, der einen solchen Zustand beschreibt, ist der der Illusion. Er hat – zumindest in seiner systematischen Verwendung – eine kurze aber intensive Geschichte hinter sich. Es ist Moses Mendelssohn, der den Terminus philosophisch verwendbar macht und ihn nach einigen Interpretationsproblemen 1771 in sein System (genauer: in die *Rhapsodie*) einfügt.⁸⁰

Wir finden die gleiche Gedankenfigur bei niemand Geringerem als Immanuel Kant an einer sehr entlegenen Stelle wieder: in einer akademischen *Opponenten-Rede gegen Kreutzfeld* (1777). Dort verwirft Kant für die Kunst den Begriff des »fallere« und setzt stattdessen den der »illusio«. Der durchschaute Betrug hinterlasse beim Betrachter ein Gefühl der Leere und Ent-Täuschung, die Illusion hingegen verschaffe Lust und halte an, nachdem der Betrachter ihrer gewahr worden sei. Kant schließt den Gedanken: »*Species quae fallit, displicet; quae illudit, placet admodum et delectat*«. ⁸¹ Wichtig daran ist das Moment der mentalen Zweigleisigkeit: Der Zuschauer wird getäuscht und genießt die Täuschung zugleich.

⁸⁰ Maximilian Bergengruen: Gehört »die theatralische Sittlichkeit vor den Richterstuhl der symbolischen Erkenntnis? Zur Genese von Moses Mendelssohns Theorie der Illusion. In: Mendelssohn-Jahrbuch 12 (2001), S. 1–20.

⁸¹ Immanuel Kant: Entwurf einer Opponenten-Rede gegen Kreutzfeld. In: ders.: Gesammelte Schriften (Akademieausgabe). Hg. von der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. XV, S. 907. Man beachte auch die Wiederholung dieses Gedankens in: Anthropologie-Pillau. In: Akademie-Ausgabe, XXV.2, S. 745. Vgl. in diesem Zusammenhang, Maximilian Bergengruen: L'esthétique de l'illusion. Sur le rapport entre le goût, la morale et la signification dans la Critique de la faculté de juger. In: Revue Germanique 16 (2007), S. 147–163.

Diese theoretische Spielfigur – gedacht in den Grenzen des »delectare et prodesse« – taucht, allerdings an einer entscheidenden Stelle modifiziert, wieder in der *Kritik der Urteilskraft* auf: Der Anschein der »Natur« darf, so Kant, kein Betrug sein. Der Wirt, der seinen Gästen auf der Terrasse durch einen »mutwilligen Burschen« den Gesang einer Nachtigall vorspielen lässt, um seinen Gewinn zu steigern, ist ein Betrüger. Und

Sobald man [...] inne wird, daß es Betrug sei, so wird niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören.⁸²

Davon abgehoben die Illusion der Kunst:

die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.⁸³

Die Wissensfigur der Illusion in die *Kritik der Urteilskraft* zu transferieren, hat systemische Gründe. Wäre das »Scheinen« als Natur in der Kunst nicht stark genug, wäre die Voraussetzung für das ästhetische Urteil, die Zweckmäßigkeit ohne Zweck, in Gefahr, da Kunst immer in einer bestimmten »Absicht«, d.h. mit einem bestimmten Zweck, hervorgebracht wird.⁸⁴ Gleichzeitig bedarf es natürlich einer Differenz-Markierung zwischen Kunst und Natur. Diese Doppelanforderung kann die Illusion mit ihrer mentalen Zweigleisigkeit leisten.

Die Natur-Illusion beim Kunstwerk ermöglicht es also, »das Richtmaß [...] in uns selbst suchen« zu können⁸⁵ – und nicht im Gegenstand. Dementsprechend kann auch die »Lust« – also die »Absicht« des »Subjektes«, sich in dem Zustand, in dem es sich gerade befindet, »zu erhalten«⁸⁶ – beim ästhetischen Urteil ausschließlich auf die eigene »Beschäftigung der Erkenntniskräfte« bezogen werden. Somit bleibt die Rezeption des Schönen auch beim Kunstwerk eine »Betrachtung«, die »sich selbst stärkt und reproduziert« – und ist nicht auf einen externen »Reiz« angewiesen.⁸⁷

Ganz astrein ist der Transfer der Illusionstheorie in die *Kritik der Urteilskraft* nicht, hatte doch Kant in seinen früheren Konzeptionen, wie gezeigt, mitnichten die Lust am eigenen mentalen Ereignis, sondern die objekt-bezogene Lust im Sinne von »delectatio« als sinnlichen Teil in der illusionären Rezeption veranschlagt. In

⁸² Kant: Kritik der Urteilskraft A 171.

⁸³ Ebd. A 177.

⁸⁴ Alle Zitate ebd. A 177f. Vgl. auch die dazu widersprüchlichen Passagen ebd. A 250.

⁸⁵ Ebd. A 249.

⁸⁶ Ebd. A 33.

⁸⁷ Ebd. A 37.

der *Kritik der Urteilskraft* hingegen wird die »Lust«⁸⁸ in Form des »Genießen[s]«⁸⁹ oder einer »ergötzend[en]« Empfindung⁹⁰ als objekt- und zweckbezogen vom ästhetischen Urteil explizit und mit Nachdruck ausgeschlossen.

Genau an diesem Widerspruch setzt *Faust I* an, wenn im Text als erste Wettbedingung der Zustand, mit Genuss betrogen zu werden (»Kannst du mich mit Genuß betriegen«; V. 1696), als zweite die Lust bzw. Erhaltung des Zustandes, in dem Faust sich gerade befindet (»Werd' ich zum Augenblicke sagen: II Verweile doch«), als dritte das Schönheitsurteil (»du bist so schön!«; V. 1699ff.) gesetzt wird.

Es passen, misst man den Text an den Bedingungen, die er über den expliziten Verweis auf die *Kritik der Urteilskraft* auf sich gezogen hat, immer zwei Elemente der Trias zusammen und stoßen ein drittes ab. Schönheitsurteil und Lust lassen sich vereinbaren, wenn man das neutrale »Verweile doch« als innermentale, d.h. nicht-empirische, Lust interpretiert. Diese Kombination ist aber mit dem »Genuß« der Illusion nicht kompatibel zu machen. Letzteres wäre wiederum mit dem »Verweile doch« allein vereinbar. In diesem Falle handelte es sich jedoch um eine (der idealen »analogisch[e]«) empirische Selbstreproduktion des Lustgefühls, innerhalb derer »ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist«⁹¹ (so passiv, wie Fausts Tatendrang auf dem »Faulbett«, V. 1692, möchte man hinzufügen). Aber diese Lust-Delectatio-Kombination wäre wiederum nicht mit dem Schönheitsurteil zur Deckung zu bringen.

Interessanterweise weist ein Paralipomenon, das in der Zeit entstanden ist, als Goethe den Plan fasste, den Faust-Stoff auf zwei Stücke zu verteilen, also ca. um 1800,⁹² die im *Faust* verwandte vortranszendente und transzendente Illusions-Formen nicht als unvereinbar, sondern als genealogisch verwandt aus (was zwar nicht dem Systemzwang Kants, wohl aber der Entstehungsgeschichte seiner Gedankenfigur entspricht). In dem Paralipomenon wird nämlich der »Lebens Genuß der Person«, der »in der Dumpfheit [der] Leidensch[aftern]« stattfindet, dem »I. Theil« des *Faust* zugeordnet, der »Genuß mit Bewußtsey[n] [in / der?] Schönheit« hingegen dem »zweyte[n]« Teil.⁹³

⁸⁸ Ebd. A 8.

⁸⁹ Ebd. A 10.

⁹⁰ Ebd. A 8.

⁹¹ Ebd. A 37.

⁹² Vgl. *Schöne*: Kommentar, I 7/2, S. 957; *Binder*: Goethes Klassische Faust-Konzeption (wie Anm. 72), S. 118ff.

⁹³ *Goethe*: Paralipomenon zum Faust, FA I, 7/1, S. 577.

Diese Aufzeichnungen waren sicher nicht das letzte Wort, da Faust bereits im ersten Teil, wie gezeigt, keinen Genuss »in der Dumpfheit [der] Leidensch[aftern]« anstrebt, sondern gerade das Konzept eines Bewusstseins des Genusses in der illusionären Brechung der Hingabe an die »Leidenschaften« (V. 1751) verfolgt. Insofern ist die Entwicklung einer Ästhetik-Theorie aus dem illusionären Genuss bereits im Pakt angelegt und harrt seiner Entwicklung im *Faust II*, wenn Fausts und Helenas Verbindung eine moderne Poesie hervorbringt.

Zurück zum Ausgangspunkt der Überlegung: Zwei Momente heben die Spielfigur der Illusion im *Faust* von der Mendelssohn-Kantischen Formation ab: die technisch-magische Evokation der Illusion (die Rede ist nicht von einer Theater-Aufführung oder der Rezeption eines Bildes, sondern von einer okkulten Vorführung im Stile Schröpfungers) und, was damit zusammenhängt, die Fokussierung auf das Übernatürliche (statt auf das Natürliche). Diese beiden Momente verbinden den *Faust* mit den illusionären Experimentalanordnungen in Jean Pauls *Titan*. Auch hier kommt der Protagonist einer Handlung – in diesem Falle: Albano – durch katoptrische Performanz-Techniken mit illusionären Erscheinungen des Übernatürlichen in Berührung.

Und auch hier wird wie im *Faust* der illusionäre Effekt metaphysisch gutgeschrieben: Die »Landkarten vom [...] Geisterreiche«, die durch die Vorführungen im *Titan* aufgeschlagen werden, sind, wie an prominenter Stelle des Romans formuliert wird, »erlogen, aber doch ähnlich«.⁹⁴ Will heißen: Die Erscheinungen des Übernatürlichen sind als technische Illusion zu entlarven. Gleichzeitig verweist das äußerlich imaginierte Übernatürliche auf ein tatsächliches Übernatürliches, das im Menschen (aber nicht außerhalb) zu finden ist. Und an dieser – zumindest in einer exoterischen Lesart offensichtlichen – Heiligkeit endet die Allianz der zwei literarischen Großprojekte, die auf so unterschiedliche Weise das Phänomen der Hybris umkreisen.

Denn während es dem sensualistischen Platoniker, zu dem Albano heranwächst, tatsächlich um ein Übernatürliches zu tun ist, das irgendwo zwischen Gott und der höchsten Idee des Guten liegt, setzt die Faust-Mephisto-Allianz nur auf eine Illusion des Übernatürlichen, deren metaphysische Pointe – und das macht den Unterschied mehr als himmelweit – im Sündenfall und deren Verlockungen liegt.

Die Parodie der mystischen Denkbewegung vom Wissen zum Glauben ist also durch die pantheistische Überlagerung der Unio und die Überführung der technischen Simulation in die rhetorische der Parodie noch lange nicht

⁹⁴ *Jean Paul*: *Titan*. In: ders.: Werke. Hg. von Norbert Miller, 10 Bde., München 1959–1985, Bd. I.3, S. 562f.

erschöpft. Die teuflische Parodie besteht darin, vom »Wissen« nicht zu Glauben und Unio, sondern (sozusagen rückwärts) zu den »Leidenschaften« (V. 1751) zu gelangen – und das heißt: die Delectatio der Illusion in den Verlockungen des Sündenfalls zu suchen.

Die »Schlange«, die Mephisto durch Fausts metonymische Verdichtung ist (s.o.), soll diesem nämlich den Genuss präsentieren, der den ersten Menschen durch den Apfel zukam. So wie Eva sieht, dass »bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile« – »daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte« (Genesis 3, 6)⁹⁵ –, so möchte auch Faust wieder und wieder mit den Verlockungen konfrontiert werden, die von diesem Ereignis ausgehen. Delectatio leitet sich von dem Verb »lacio«, »verlocken«, her. Diese etymologische Weisheit könnte eigentlich jeder pietistische Mystiker in der Bibel und Kant im Stammbuch desjenigen Studenten wiederfinden, der die propädeutische Leerstelle, die die Philosophie bei der von dem Königsberger gewünschten Promotion von der untersten zu obersten Fakultät hinterlassen hat,⁹⁶ bei Mephisto ausgefüllt hat.

Das »wiederholentlich« herzustellende Lust-Vergnügen⁹⁷ beinhaltet also wesentlich mehr, als sich selbst Kant in seinen schlimmsten Ausrangier-Aktionen für das ästhetische Urteil hätte träumen lassen, besteht doch die Delectatio in diesem Falle schliesslich darin, die Verlockungen des Sündenfalls immer wieder auf Anfang zu stellen – und zwar mit Hilfe der Technik der Natürlichen Magie. Alle oben erwähnten naturmagischen Tricks: die visuellen Illusionen, das Aphrodisiakum, die Schlafmittel, die Magie des Goldes etc. sind in sich schon Verführungen – und laufen gerade durch ihre beliebige Abrufbarkeit auf die höchste und »vera magica«⁹⁸ hinaus: die Ars amatoria,⁹⁹ die schließlich für den Rauswurf des Menschen aus dem Paradies verantwortlich war.

An diesem Punkt hat die Parodie ihr teuflisches Potential ausgeschöpft. Aus einer mystischen Gedanken- und Textbewegung (vom Wissen zur Unio) ist ein inverser Gegenentwurf geworden: vom Wissen zur technischen und illusionären

⁹⁵ Die semantischen Unterschiede zwischen lateinischer und deutscher Version, die bei Parallel-Übersetzungen nie zu vermeiden sind, wurden belassen.

⁹⁶ Vgl. z.B. Kant: Zum ewigen Frieden B 69.

⁹⁷ Kant: Kritik der Urteilskraft A 37.

⁹⁸ Ficino: De Amore (wie Anm. 6), S. 244.

⁹⁹ Vgl. hierzu, wenn auch sehr knapp, Hans Christoph Binswanger: Der Mensch als Herr der Zeit. Eine Deutung von Goethes Faust II unter dem Aspekt von Wirtschaft und Alchemie. In: Der Deutschunterricht 39.4 (1987), S. 25–37, hier S. 26f.

Reproduktion der Verlockungen, wie sie nur im Sündenfall möglich sind.¹⁰⁰ Die gesamte parodistische Spannweite wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass das mystische Projekt sich gerade als Teilhabe an der Erlösung vom Sündenfall verstanden hatte (s.o.) und das Wissen bei Faust und Mephisto hinter der vorgehaltenen Hand der Parodie nicht, wie die Forschung bisher glaubte,¹⁰¹ ausgeschlagen, sondern vielmehr auf wesentlich perfektere Weise restituiert wird: Aus der Rezeption der Illusion verbotener Genüsse, das weiß Faust aus der Bibel und ihren pansophischen Interpreten, entsteht – wenn man eine Sündenfall-ähnliche Situation produzieren könnte – die Scientia und ihr annähernd distinkter Blick aufs ontologische Tableau. Und je öfter man diesen Vorgang wiederholt – und Mephisto wiederholt ihn, da er sich bereits im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit befindet, sehr oft – desto schärfer wird dieser Blick. Das zumindest glauben Faust und Mephisto (das sie ja sonst nicht glauben).

Schluss:

Der simulierte Sündenfall und der Absturz bei der Reise um die Welt

»Vom Himmel durch die Welt zur Hölle« – so geben der Theaterdirektor (V. 242) und Goethe im Gespräch mit Eckermann¹⁰² unisono die Richtung des Dramas an.¹⁰³ Die Richtungsangabe lässt sich jedoch noch präzisieren, wenn man hinzufügt, dass die Hölle in diesem Falle auf den ersten Blick wie ein mystischer Himmel auf Erden aussieht. Kleists bekannter Satz aus dem *Marionettentheater* bringt das auf den Punkt: »Das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.«¹⁰⁴ Nota bene: Die Reise um die Welt ist in diesem Falle nichts anderes als ein unendliches Kreisen um den Sündenfall.

¹⁰⁰ Die hier isolierte Parodie der magisch-mystischen Denkbewegung ist nicht mit der von Gaier herausgestellten »Wissenschaftssatire« der Natürlichen Magie im Faust zu verwechseln (Ulrich Gaier: Wissenschaftssatire. In: ders.: Fausts Modernität. Essays, Stuttgart 2000, S. 137–164, hier S. 141–150). Nach Gaiers Meinung begeht Faust in seiner magischen Praxis eine »Serie« von »Fehlern« (S. 150), zumindest wenn man sie an den Vorgaben Agrippas misst (was meiner Meinung nach nicht unbedingt zwingend ist). Unabhängig davon: Mein Interesse setzt erst an dem Punkt an, an dem Faust der Magie als Naturwissenschaft bereits den Rücken gekehrt hat.

¹⁰¹ Vgl. z.B. Michelsen: Mephistos eigentliches Element (wie Anm. 34), S. 243.

¹⁰² Goethe im Gespräch mit Eckermann, 6.5.1827. In: ders.: GA XXIV, 636.

¹⁰³ Vgl. dazu auch Stefan Greif: Sympathie (wie Anm. 78), S. 4.

¹⁰⁴ Kleist: Über das Marionettentheater. In: ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. von Ilse-Marie Barth, Frankfurt a. M. 1987ff., Bd. III, S. 559.

Ars und Scientia der Magia naturalis sollen also im Teufels-Pakt zu einem autopoetischen System, zu einem epistemologischen Perpetuum mobile zusammen geschweißt werden. Die Scientia möchte die technischen Errungenschaften, die sie selbst hervorgebracht hat, benutzen, um ihr eigenes Bedingungsgefüge manipulieren zu können: Durch das Experiment einer Dauersimulation des Sündenfalls hofft Faust als Exponent der Magia naturalis, immer wieder in die entscheidende Ursprungssituation des Wissens zu kommen, um es dadurch in eine Höhe zu steigern, die ihm sonst nur möglich wäre, fundierte er es durch den Glauben.

Das Ende von *Faust I* leistet den Erfolgshoffnungen einer solchen Unternehmung jedoch nur bedingt Vorschub. Die scheinbare win/win-Situation der Partner Faust und Mephisto hat sich in eine lose/lose-Situation verwandelt – weder kann Mephisto auf der Ebene der Ars von scientistischen Progressen profitieren, noch führt für Faust die Versuchsanordnung, über katoptrische u.a. Illusionen zum epistemischen Durchbruch zu gelangen, zum Erfolg. Der virtuelle Sündenfall hat sich einfach nicht einstellen wollen. Mit Blick auf *Faust II* hat der wettgeübte Leser natürlich einen Verdacht, wo der Grund für dieses Fiasko liegen könnte. Im fünften Akt des zweiten Teils, also kurz vor seinem Tod, kommt Faust bekanntlich *beinahe* in die von ihm gewünschte Genuss-Situation. Er kann den Augenblick futurisch (»im Vorgefühl«) und konjunktivisch (»dürft' ich sagen«; V. 1185; 11581) aber nicht *real* zum Verweilen auffordern. Man ahnt, dass der »Herr« – bei aller Risikobereitschaft – sein metaphysisches Tafelsilber irgendwie doch nicht zur Disposition stellen möchte: Der Sündenfall darf sich, wer hätte es anders gedacht, nur *einmal* ereignen. Die Illusion jedoch, dass er wiederholbar und beherrschbar wäre, reizt den Menschen – zumal wenn er sich dicht vor dem Ziel wähnt – zu absoluten Höchstleistungen an. Im Gegensatz zu Jean Pauls *Titan*, in dem das erwähnte christlich-platonische Projekt schließlich einer teuflisch-parodistischen Lesart unterzogen wird,¹⁰⁵ spielt bei Goethe doch der »Herr« die letzte Karte aus (wie sich das für einen guten Spieler gehört).

¹⁰⁵ Vgl. dazu Maximilian Bergengruen: *Schöne Seelen, groteske Körper*. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie, Hamburg 2003, S. 200–227.

Karl Pestalozzi

»... dieses Ganze || ist nur für einen Gott gemacht«
Zum Problem des Ganzen bei Goethe
(mit Blick auf Karl Philipp Moritz) 113

Armin Westerhoff

Zwischen Ganzheits- und Differenzdenken
Goethes Analogie-Verständnis mit Blick auf
»Wilhelm Meisters Wanderjahre« 129

Katharine Weder

Sympathetische Verbindung: Zum Magnetismus in der Natur,
zwischen Körpern und Seelen bei Goethe 147

Johannes Andereg

»Freudig trete herein und froh entferne dich wieder!«
Über Goethes Wahrnehmung von zyklischer Zeit. 173